

Aleksandra Szczepan
Uniwersytet Jagielloński

TEORETYCZNY PODMIOT W PODRÓŻY

Chcę opowiedzieć o dwóch podróżach, podróżach teoretycznych, podróżach dwóch teoretyków: Rolanda Barthes'a i Joanny Bator, strukturalisty i feministki. Ich wspólnym celem była Japonia, lecz nie ona będzie bohaterką mojej opowieści, bowiem „tak naprawdę cała ta Japonia jest czystym wymysłem. Nie ma ani takiego kraju, ani takich ludzi”¹. Interesować mnie będzie, jak pisze Markowski, „pragnienie zwane Japonią”², którego ślad noszą dwie książki wspomnianych teoretyków: *Imperium znaków* i *Japoński wachlarz*.

Teoretyczny podmiot w podróży będzie przeze mnie odczytany wedle dwóch lekcji: jako rzeczywisty podmiot jeśli nie teoretyczny, to teoretyzujący, w wydaniu dwojga wspomnianych autorów: Joanny Bator i Rolanda Barthes'a, oraz podmiot jako konstrukt konstytuujący się w podróżowaniu, przemieszczaniu. Jeśli w pierwszej odsłonie spróbuję pokazać, jak ponad Japonią dwóch teoretyków unosi się subtelny duch orientalizmu, w drugim wypadku postaram się przybliżyć szczególną dyspozycję podmiotu ponowoczesnego do bycia w ruchu oraz cechującego go doświadczania przestrzeni.

Terminem „orientalizm” zdefiniował Edward Said sposób postrzegania Orientu, który wynikał z zajmowanego przezeń miejsca w kulturze Zachodu³, twór na wskroś ideologiczny, rządzący się stereotypami i kalkami, a roszczący sobie prawo do uniwersalności. Said rozszczepia pojęcie orientalizmu na trzy specyfikacje: orientalizm jako dyskurs akademicki, którego przedmiotem badań jest orientalizm jako sposób myślenia oparty na ontologicznym i epistemologicznym rozróżnieniu pomiędzy Wschodem i Zachodem, a od XVIII wieku datuje powstanie trzeciej lekcji orientalizmu rozumianej jako zbiór instytucji zajmujących się Orientem, czyli innymi słowy jako zachodni sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania nad nim władzy⁴. Said myśli o orientalizmie w kategoriach Foucaultowskiego dyskursu, pokazując, jak kultura europejska zdołała Orient ujarzmić, a nawet stworzyć politycznie, socjologicznie, kultu-

¹ Aforyzm Oscara Wilde'a cytuję za: J. Bator, *Japoński wachlarz*, Warszawa 2004, s. 7.

² M.P. Markowski, *Pragnienie zwane Japonia* [w:] idem, *Występek. Eseje o czytaniu i pisaniu*, Kraków 2005.

³ E. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 29.

⁴ Por. ibidem, s. 30–31.

rowo. Jednak w tym referacie chcę wykorzystać koncepcję Saïda w wydestylowanej formie, a mianowicie, odkładając na bok analizy narodzin zachodniego imperializmu i swoistego tworzenia politycznego „świata przedstawień” Orientu, pragnę wykorzystać jego rozważania o XIX-wiecznym pielgrzymie i strategiach strukturyzacji Orientu⁵. Saïd opisuje bowiem narodziny szczególnej wiedzy i szczególnej manieri jej wykorzystywania: śledzi trasy i dzieła XIX-wiecznych podróżników, którzy orientalizowali Orient, analizując go, ale i redagując. Zwraca przy tym uwagę na szczególną rolę i znaczenie pielgrzymy i pielgrzymowania. Pielgrzym bowiem przybywa do miejsca swej wędrówki z konkretnym projektem przyszłego doświadczenia, zaprojektowaną wizją miejsca, którego eksploracja przypadnie mu w udziale. Pielgrzymka jest podróżą ukierunkowaną, zakłada wizytę i powrót, jest z gruntu egoistyczna, jej cel nie wykracza bowiem poza realizację uprzednio ustalonych założeń, jest zawsze wtórna wobec myślowego projektu. Posiada niezbywalne *a priori*, chociaż może ono kryć się pod warstwami ułudy ciekawości i eksperymentu. Saïd przytacza barwne historie XIX-wiecznych podróżników, którzy zawsze jechali na Wschód, aby uzyskać potwierdzenie, odkryć prawdę już zakodowaną w samym wyruszeniu w drogę. Peregrynacja do Orientu zawsze posiadała swój pre-tekst, wędrowiec podążał śladami swoich poprzedników. Było to zarazem przekleństwo i wybawienie, opresja antecedenencji, ale i ulga powtórzenia.

Jednak XIX-wieczni pielgrzymi rzadko wybierali za swych przewodników orientalistycznych uczonych, woleli odkryć Orient Biblii, krucjat i Napoleona. Saïd zwraca uwagę, że dwie opcje Orientu – stworzone przez Edwarda Williama Lane’a i Chateaubrianda – stały się swoistym zapleczem literackim i badawczym dla przyszłych pokoleń. Praca Lane’a była synonimem naukowości, Chateaubrianda – personalizacji doznania. Te dwie opcje zaważyły na ograniczeniu spojrzenia na Orient. Lane starał się stworzyć opis ogólnych zjawisk zbiorowych, przyjmując jednak za rzeczywistość nie sam Orient, ale swoje o nim wyobrażenie. Chateaubriand natomiast zrównywał Wschód do własnych fantazji, wchłaniał Orient, przywłaszczając sobie go i mówiąc w jego imieniu. Dzieło Lane’a i Chateaubrianda odbiło się w późniejszych itinerariach czy wspomnieniach z podróży tysiącem ech, cytowane często niemal całymi rozdziałami. Saïd zwraca uwagę na niezwykle ciągi lekturowe: podróż Lamartine’a to „przepisanie” pielgrzymki Chateaubrianda, z kolei peregrynacja Nerval’a odbywa się przez podróż Lamartine’a. Orient to raczej topos niż miejsce, zapośredniczany wciąż przez lekturowe obciążenie.

W przytoczonych refleksjach Saïda pragnę zwrócić uwagę na dwie kwestie, które postaram się zaaplikować do rozważanego przeze mnie problemu dwóch podróży do Japonii. Po pierwsze więc Saïd ukazuje w kolejnych odsłonach utopię bezzakończoności pielgrzymki jako podróży: zwykle jej efekt jest tylko potwierdzeniem wstępnych planów, chociażby nieuświadomianych. Tak więc

⁵ Ibidem, s. 241–282.

Chateaubriand wyjeżdża do Orientu, by przejrzeć się w nim jak w zwierciadle i uchwycić odbicie swego frenetycznego geniuszu, Lane daje się uwieść stworzonym przez siebie konstruktom, a Flaubert utożsamia Wschód ze swoimi erotycznymi fascynacjami. Po drugie zaś wskazuje Said na przykładzie XIX-wiecznych pielgrzymów, że podróż na Wschód to podróż literacka, już przeczytana i gotowa do poświadczenia własnym wysiłkiem drogi. Orient dla pielgrzyma nie jest *terra incognita*, raczej domaga się rozpoznania, a w rozpoznaniu dopiero nabiera tożsamości.

Cóż jednak XIX-wieczni pielgrzymi mają do pary teoretyków „w delegacji”? Postaram się pokazać, że nadciągająca analogia nie jest pozbawiona sensu.

Zastanowić należy się, jaką Japonię pisze Barthes, czym jest to pragnienie, tak podkreślane przez Markowskiego. „Mogę też (...) zaczerpnąć z któregośkolwiek miejsca świata (stamtąd) pewną liczbę rysów bądź rys (...) i rozmyślnie stworzyć z nich system. System, który nazwę: Japonia”⁶. Japonia jako marzenie semioklasty, wyspy szczęśliwe dla strukturalisty uwikłanego w rozgrywkę ze znakiem, pogromcy świeckich mitologii. Barthes nie pisze o Japonii, nie zdaje relacji z podróży. Barthes pisze Japonię, pisze Japonią, „pisać” to wszak czasownik intransytywny.

Japonia Barthesa to jego szczególny Orient – miejsce ucieczki i punkt przeznaczenia w pielgrzymce do własnych pragnień. „Żyję w szczelinie – pisze Barthes – uwolniony od pełni sensu”⁷. Owe wolności od sensu Barthes szuka w haiku i zen, w teatrze kabuki i japońskich prezentach. Uparcie śledzi prywatne życie *signifiant* i *signifié*, z radością obserwuje degradację tego drugiego. Japonia Barthesa to system pustych znaków, pustych form, świat pisma istniejącego w przestrzeni i znaku kreślonego *alla prima*. Marzenie semioklasty? „W *Mitologiach* mówiłem, dlaczego nie kocham znaków, w *Imperium znaków* mówię, dlaczego je kocham”⁸. Japonia staje się dla francuskiego filozofa pozytywnym członem opozycji, zostaje postawiona *n a p r z e c i w* Zachodniej Europie. Jest wcieleniem fantazmatu, idealną lekturą Barthes’a. Źródłem pożądania i pragnienia, sferą inności, która wzywa podmiot do odpowiedzi na swoje wezwanie. „Autor nigdy, w żadnym znaczeniu tego słowa, nie fotografował Japonii”⁹ – pisze Barthes, sam dając obraz swojej wysnionej krainy pustych znaków. „Wschód jest mi obojętny”¹⁰ – dodaje. Rezygnuje z postulatu naukowości czy rzetelnego opisu, zdając sobie sprawę, że może powtórzyć błąd już istniejących słowników deskrypcji. Unikając zawłaszczania w języku, pisze techniką krótkich błysków, wymyka się opresji narracji. Porządkuje swoje doświadczenie wedle własnego wyobrażenia japońskiej metody, aforystyczne niemal zwroty

⁶ R. Barthes, *Imperium znaków*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2004, s. 47.

⁷ Ibidem, s. 56.

⁸ Cyt. za: M. P. Markowski, *Szczęśliwa mitologia, czyli marzenia semioklasty* [w:] R. Barthes, *Imperium znaków*, s. 13.

⁹ R. Barthes, *Imperium znaków*, s. 49.

¹⁰ Ibidem, s. 48.

mają być dalekim echem haiku. Tworzy opis niemal apofatyczny, argumentem negacji zawsze jest świat zachodni. Pozwolę sobie nazwać to spełnienie marzeń pogłosem orientalizmu, pojęcie to jednak oczyszczam z politycznego czy ideologicznego osadu. Ów pogłos orientalizmu tyczyć ma raczej samego modelu doświadczenia, zapośredniczonego przez własną antycypację. Barthes nie głosi potęgi imperialnej Francji, która już wkrótce zaprowadzi ład w dzikiej Japonii, jednak jego autentyczność obciążona jest *a priori* jego teoretycznego żywota, Japonia to remedium na strukturalizm i zachodni system symboliczny. Z niezwykłą autentycznością natomiast zostawia i śledzi Barthes ślady swoich japońskich spotkań i znajomości. „Jedynym ważnym słownikiem jest słownik spotkań”¹¹. Rysowane piórkiem mapy, zdjęcia mężczyzn-kochanków, krótkie japońskie wskazówki – oto obramowanie spotkania.

Co chce znaleźć w Japonii Joanna Bator? *Japoński wachlarz* pisany jako zbiór szkiców po dwuletnim pobycie w Japonii, nie próbuje być leksykonem czy traktatem o japońskiej kulturze i cywilizacji. Jak pisze autorka, zostawia czytelnikowi „kilka antropologicznych obrazków kreślonych wzorem *zuihitsu* – tak jak pędzel prowadzi”¹². Na poły reportażowa książka jest równocześnie szczególnie kontrastem do trzydziści lat wcześniejszego *Imperium znaków*. Barthes i jego japońskie dzieło stanowi stały element konstrukcyjny książki Bator. Autorka nie tylko cytuje jego słowa i stara się porównać ze swoim doświadczeniem; ponadto dokonuje kilku barthesowskich przechwyceń, doskonale widocznych i rozpoznawalnych, które na bieżąco wprowadzają polifonię do jej pisarstwa. Daleka od manieri *Imperium znaków*, często Joanna Bator ustawia się w ironicznym dystansie do swego francuskiego poprzednika i mistrza. Trzeba jednak zauważyć, że pisanie „o Japonii” jest zadaniem niełatwym dla zwolenniczki *gender studies* i postkolonializmu. Jej teoretycznym *a priori* jest świadomość dotychczasowych zmagania z opresywnością języka, prób odzyskania dyskursu dla Innego. Oprócz więc personalnego zapisu tego, co „apelowało do oczu, uszu, kubków smakowych”¹³ w piszącym podmiocie musi istnieć przymus „poprawności”.

Czy więc jak Lamartine prze-pisywał Chateaubrianda, tak Bator pisze przez Barthes’a? Wspólnota doświadczeń i wyborów często zaskakuje, podobieństwo fascynacji wydaje się być nieprzypadkowe. Powtarzają się niemal identyczne uwagi: o pustym centrum Tokio, rysowaniu map, jedzeniu, zagubieniu w języku i podziwie dla graficznej, jak powie Barthes, gestykulacji Japończyków. Kiedy jednak Barthes tworzy swoje mozaikowe i ulotne szkice, zawierając część narracji zdjęciom, rysunkom i napisom piórkiem, Bator nie wzbrania się przed opowieścią. Jej książka to opowieść o spotkaniach, jednak, jak sama pisze, w opozycji do Barthes’a będą to spotkania z kobietami. „Te kobiety o pięknych

¹¹ Ibidem, s. 64.

¹² J. Bator, *Japoński wachlarz*, s. 9.

¹³ Ibidem.

imionach pokazały mi inną topografię Tokio, (...) odkryły przede mną swoje kobiece ścieżki w mieście, które na początku wydawało mi się kwintesencją męskiej przestrzeni”¹⁴. Tropi w Japończykach ofiary swoich naukowych zainteresowań, ponieważ Japonia ze swym zamiłowaniem do przebieranek, teatrem *kabuki* i *takarazuka*, zdaje się „genderowym” rajem. Jeśli jednak potraktować *Japoński wachlarz* jako wariację na temat *Imperium znaków*, re-edycję tekstu, jakim jest Japonia, przyznać należy, że odkrywa on obszary przez Barthesa przemilczane. Kiedy więc francuski filozof chroni się przed trywializacją i amerykańską japońskiej kultury w ciche mury haiku i teatru *bunraku*, Bator z fascynacją śledzi przejawy japońskiej popkultury: przebierające się cosplayerki, erotyczne komiksy, język *japlish* i teatr *takarazuka*, w swej specyfice zbliżający się do rewii, teatr, który Bator nazywa *kabuki* na odwrót w wersji pop¹⁵.

Tak więc w przypadku *Japońskiego wachlarza* ów pogłos orientalizmu zdaje się mniej wyczuwalny, choć wyraźne jest barthesowskie zadłużenie. Tak jak Barthes obronił swoją wizję Japonii spotkaniem z Innym, tak u Bator dzięki osobistemu doświadczeniu, zadzierzgnięciu kobiecych więzów siostrzeństwa Japonia pozostaje nieokaleczona. Powiew orientalizmu, rozumiany przeze mnie jako wcielanie w miejsce zwane umownie Orientem swoich własnych fantazmatów i nadziei oraz niewolnictwo przepisywania i odnawiania już znalezionych tropów w przestrzeni, wydaje się mało wyraźny.

Owo poszukiwanie własnych ścieżek w nowo doświadczanej przestrzeni jest drugim problemem, jaki chcę tutaj rozwinąć. Wydaje mi się bowiem zasadne postawienie tezy, że przestrzeń miejska Tokio stała się dla obydwójga autorów szczególnym wyzwaniem, a atrybuty owego podróżowania i osvajania Tokio mogą posłużyć również do scharakteryzowania podmiotu ponowoczesnego jako konstrukcji labilnej, pozostającej w nieustającym przemieszczeniu. Tokio – „miasto gęste jak semiotyczna dżungla”, swoisty palimpsest z betonu, z trudem wywołujący wspomnienie dawnych czasów. Przestrzeń będąca w ciągłej zmianie, gdzie budynki powstają i giną na przestrzeni kilku dni, wytwarza szczególną podmiotowość. Zarówno Barthes, jak i Bator łączą niezwykłość topografii Tokio z „oblędną gramatyką”¹⁶ japońskiego. Bator pisze: „lunatyczna topografia tokijskich zaułków i semiotyczny gąszcz niezrozumiałych znaków”¹⁷. Gęstwina nienazwanych ulic wymaga od podmiotu „działania etnograficznego”¹⁸, jak nazywa go Barthes, to, co praktyczne, nie musi być przecież racjonalne¹⁹. Puste centrum miasta, niczym znak wymykający się pełni, podmiot bez

¹⁴ Ibidem, s. 194.

¹⁵ Ibidem, s. 169.

¹⁶ R. Barthes, *Imperium znaków*, s. 55.

¹⁷ J. Bator, *Japoński wachlarz*, s. 236.

¹⁸ R. Barthes, *Imperium znaków*, s. 92.

¹⁹ Ibidem, s. 88.

esencji, zmusza do ciągłych nawrotów i objazdów. Swym brakiem wypełnienia decentralizuje przestrzeń, hierarchię pozbawia sensowności.

Bator opisuje swoje doświadczenie ciągłego gubienia się w tłumie, szczególnej cielesności poznawania przestrzeni. Specjalna rzeczywistość, w którą doskonale wpisują się japońskie ciała, wymaga od wrzuconego w nią Europejczyka całkowitego scalenia własnej cielesności z liniami wytyczanymi przez trajektorie Innego. „Graficzny sposób istnienia”²⁰ Japończyków, „syntagma ciał”²¹ zmusza do nieustannej uwagi, rozpoznawania granic, przeczuwania każdego ruchu, wytężonego poczucia własnej materialności. Europejczyk pozostawiony w mniejszości, w obliczu dziesiątek podobnych twarzy, tak niepodobnych do jego, staje się *gaijinem* – białym turystą o „innym ciele”, jest egzotyczny, widoczny. *Flâneur* staje się figurą niemożliwą, nie może nierozpoznany wtopić się w tłum.

Tokio, wedle autorki *Japońskiego wachlarza*, to przestrzeń doświadczana bardziej dotykiem, węchem i smakiem niż wzrokiem. Odejście od wzrokocentryzmu, świadome zagubienie się w gąszczu jednakowych ulic miasta bez centrum, daje szczególnie możliwości poznawcze. Podmiot krążący, błądzący, *homo vagans* ale i *vestigans* – znajduje ślady w przestrzeni, które stanowić będą o jego ukonstytuowaniu, nie posiada znamion stałości. Buduje swoją tożsamość wokół właśnie osiągniętego punktu na ręcznie kreślonych mapkach, których żywot i obowiązywanie trwa nie dłużej niż czas dotarcia na miejsce. Tokio – miasto bez nazw ulic, o ciągle zmieniającej się topografii nie może zostać ujarzmione, rozrysowane. Błądzący przezeń podmiot jest niczym nomada Deleuze’a²². Jego wędrówka nie pociąga za sobą zamknięcia, nie zakreśla granic; jest „nieprzerwanym procesem przemieszczenia, w którym każdy moment reterytorializacji jest zarazem deterytorializacją”²³. Nomada znajduje zawsze „pomiędzy”, jego życie to *intermezzo*. Nie dzieli przemierzanej przestrzeni, nie nadaje jej hierarchii, nie wyznacza centrum; jego trasa „rozdziela ludzi albo zwierzęta w przestrzeni otwartej”²⁴. To „słownik spotkań” tworzy trasę wędrówki obojga *gaijinów* – nomad: Barthes’a i Bator, strukturalisty i feministki²⁵, po modelowym mieście ponowoczesności – pustym znaku nieobciążonym pełnią sensu.

²⁰ Ibidem, s. 151.

²¹ Ibidem, s. 175.

²² Por. G. Deleuze, F. Guattari, *1227 – Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, tłum. B. Banasiak [w:] „Colloquia Communia”, 1–3/1988, s. 239–251.

²³ B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia* [w:] „Colloquia Communia”, 1–3/1988, s. 264.

²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateau*, t. 2, Paris 1980, cyt. za: B. Banasiak, *Ogród...*

²⁵ Na szczególne powinowactwo myśli Deleuze’a i feminizmu zwraca wielokrotnie uwagę Rosi Braidotti w swoich pracach, por. R. Braidotti, *Nomadism with a difference: Deleuze’s legacy in a feminist perspective* [w:] „Man and World”, 29/1996, s. 305–314; idem, *Podmiot w feminizmie*, tłum. A. Borkowska [w:] „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1–2/1995, s. 9–25.

Gayatri Spivak w *Krytyce postkolonialnego rozumu*²⁶ piętnuje stwierdzenie Sartre'a: „Istnieje zawsze sposób zrozumienia idioty, dziecka, człowieka pierwotnego lub cudzoziemca, jeżeli się posiada wystarczającą wiedzę”²⁷. Przekonanie, jakoby poznanie inności sprowadzało się do gromadzenia informacji, nazywa arogancją. Jednak bezzałożeniowość podróży jest naiwnym złudzeniem. Teoretyzujący podmiot zawsze wyrusza w podróż z obciążającym *a priori* swoich poglądów. Przed jedynowładztwem ducha orientalizmu obronić może go spotkanie, próba poznania inności bez zawłaszczenia.

Bibliografia

- Banasiak B., *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia* [w:] „Colloquia Communia”, 1–3/1988, s. 253–270.
- Barthes R., *Imperium znaków*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2004.
- Bator J., *Japoński wachlarz*, Warszawa 2004.
- Braidotti R., *Nomadism with a difference: Deleuze's legacy in a feminist perspective* [w:] „Man and World”, 29/1996, s. 305–314.
- Braidotti R., *Podmiot w feminizmie*, tłum. A. Borkowska [w:] „Kwartalnik Pedagogiczny”, 12/1995, s. 9–25.
- Deleuze G., Guattari F., *1227 – Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, tłum. B. Banasiak [w:] „Colloquia Communia”, 1–3/1988, s. 239–251.
- Markowski M.P., *Szczęśliwa mitologia, czyli marzenia semioklasty* [w:] R. Barthes, *Imperium znaków*, Warszawa 2004.
- Markowski M.P., *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Kraków 2005.
- Said E., *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wisniewska, Poznań 2005.
- Spivak G., *Krytyka postkolonialnego rozumu. W stronę historii zanikającej współczesności*, tłum. J. Margański [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), Kraków 2006, s. 650–673.

²⁶ G.Ch. Spivak, *Krytyka postkolonialnego rozumu. W stronę historii zanikającej współczesności*, tłum. J. Margański [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), Kraków 2006, s. 650–673.

²⁷ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, cyt. za: G. Spivak, *Krytyka...*, s. 651.